Aemaet
Wissenschaftliche Zeitschrift für Philosophie und Theologie
http://aemaet.de, ISSN 2195-173X

Geistige Gefangenschaft und Wege in die Freiheit*

Jörg Splett**

2013

Zusammenfassung

Der Schmerz der Endlichkeit versucht zu dreifacher Vergötzung: Verabsolutierung konkreter Wirklichkeiten, Verabsolutierung des Wechsels (zu 'schlechter Unendlichkeit'), Totalisierung des Göttlichen, bis hin zu einem humanistischen Antihumanismus. – Den Weg in die Freiheit bahnt der Schöpfungsgedanke: Urbejahung des Endlichen als solchen. Daraus resultiert für die Herkunft Dankbarkeit, für die Zukunft Hoffnung, für die Gegenwart wache Präsenz. Gelebt im Alltag.

Erscheinungsdatum 12.10.2013.
**Dr. phil. Jörg Splett ist Prof. em. für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt/M. sowie Lehrbeauftragter Professor der Hochschule für Philosophie München.
Adresse: Isenburgring 7-D-63069 Offenbach
Epost: splett@XYZ.de (ersetze 'XYZ' durch 'em.uni-frankfurt')

Abstract

Spiritual bondage and ways of liberation

The painful awareness of the finite nature of (human) existence may lead to a threefold temptation of idolatry:

- the tendency to regard concrete reality as an absolute entity
- the tendency to regard change (leading to an evil kind of 'infinity') as an absolute entity
- a kind of 'totalitarianism' concerning the attitude towards the divine, leading even to 'humanistic'anti-humanism.

The way to liberation (from these attitudes) is shown by the basic idea of creation: the primeval acceptance of the finite nature of existence as such. This leads to an awareness of gratitude concerning the past, an attitude of hope concerning the future and for our present time an attitude of being wide awake to face present challenges, practised in every-day life.

Das Thema klingt vielleicht etwas rabiat, nicht eben „akademisch“. Umso unbefangener sollten wir uns ihm stellen. Es könnte ja sein, dass eine gewisse Befangenheit schon ein Indiz von Freiheitseinschränkung wäre. – Die Rede von Einschränkung setzt immerhin das Dasein des Eingeschränkten voraus. Müssten wir uns erst mit der zum Teil recht lautstark propagierten These auseinandersetzen, wir seien gar nicht frei, sondern völlig determiniert und unser Freiheitsbewusstsein, ja überhaupt unser Selbstbewusstsein als solches pure Illusion?

Da das auf einen Themenwechsel hinausliefe, hier nur so viel, dass jemand, der hier und jetzt seine Freiheit und Selbstverantwortlichkeit leugnen wollte, also nicht selbst für das einzutreten bereit wäre, was er vorbringt, sich damit aus dem Disput verabschiedet hätte. Der Form nach ein Behaupten, wäre seine Äußerung nur eine (negative, also Fehl-) Anzeige. Wie bei einer

Uhr oder Waage hinge ihr „Wahrheitswert“ von der Eichung des Anzeigers ab; doch jede Diskussion mit ihm selbst wäre sinnlos.[1]

Unser Thema nun gibt für den Denkweg einen Doppelschritt vor: Zuerst stehen Diagnose und Anamnese an; sodann Vorschläge zur Therapie.

1 Geistige Gefangenschaft

1.1 Schmerz der Endlichkeit

„Nichts Schönres unter der Sonne als unter der Sonne zu sein“[2]

Noch Leid und Schmerz und Ängste bestätigen das von der Kehrseite her. Die Menschen leben gern und wollen nicht sterben. Darum sind Mord und Totschlag Verbrechen. So das normale Empfinden, beim Prediger Kohelet (9,4) auf die Formel gebracht: „Besser ein lebender Hund als ein toter Löwe“ (9,4). Anders sehen es religiöse und weisheitliche Traditionen, für die sich das Leben als Unglück darstellt.

Im Kern geht es darum, dass wir einerseits nach Sein und Haben begrenzt sind, anderseits aber in Denken und Wünschen bis ins Unendliche ausgreifen können. Der Begrenztheit von Sein und Haben steht also eine unbegrenzte Endlosigkeit von Nichtsein und Nichthaben gegenüber. Die Bilanz aus diesem Plus und Minus zieht griechische Lyrik und Tragik: „Das Beste ist, nicht geboren zu sein“. Und Buddha verkündet als einzigen Ausweg: sich des Lebensdurstes zu entledigen.

Eine andere Antwort prägt die Dynamik des aus Jerusalem, Athen und Rom gewordenen Europa. Hier gebiert die Wunde Endlichkeit den Trieb zur Grenzüberschreitung: appetitus, ἔρως (eros) ins unendliche.

[1] (Vgl. Splett 2010) – Das Folgende fasst eine frühere Abhandlung neu: (Splett 1999).

[2] (Bachmann 1978, S. 136).

1.2 Endlichkeitswille (Finitismus)

Radikalisiert eben dies aber nicht unser Unglück? Und zwar nochmals auf doppelte Weise. Einmal auf jene, die Friedrich Nietzsche feststellt: „Das Christentum gab dem Eros Gift zu trinken – er starb zwar nicht daran, aber entartete."[3] Das Gift besteht augenscheinlich gerade in der „Verunendlichung" (mit folgender „Verjenseitigung") des Eros. Ihr hat immer wieder ein entschiedener Rück-Ruf widersprochen; von der Antike an: „Denkt Sterbliches, Sterbliche!", über die bekannte Devise von Alexander Pope:

> „Know then thyself, presume not God to scan; The proper study of mankind is Man."

bis zu Friedrich Nietzsches „Bleibt der Erde treu!"[4]

Versagt man sich also der Flucht ins Jenseits, dann sucht man – dies die zweite Weise – die Grenzenlosigkeit hier. Ich zitiere das magistrale Wort Goethes: „Willst du ins Unendliche schreiten, / Geh nur im Endlichen nach allen Seiten."[5] – Derart zur Fülle aufbrechend, gerät der Abenteurer freilich in Verlegenheit. „Nach allen Seiten" kann man nicht gleichzeitig gehen, und auch im Nacheinander dürfte es nicht gelingen. Goethes Zeitgenosse Georg Willhelm Friedrich Hegel nennt dergleichen „schlechte Unendlichkeit".[6]

Nun will mit Sicherheit hier Goethe selbst nicht simpel nach dem Wort verstanden werden: „In der Beschränkung zeigt sich

[3] (Nietzsche 2007, §18, (KSA 5, 102)).

[4] „Liebe Seele, wünsch dir kein ewiges Sein, / Doch die Arbeit, die erfüllbar, schöpfe aus!" Pindar, Pyth 3, 61f; „Sterbliches denken muss die sterbliche Natur", Sophokles, Fr 590 P; „Wer ein Mensch ist, muss das Menschliche denken", Menander, Sent. 1, vgl. Fr K-Th 945. (Pope 1856, An Essay on Man, 180); (Nietzsche 1988, Zarathustras Vorrede 3).

[5] (Goethe 1965, Gemüt und Welt, 426).

[6] (Hegel 1927, Wissenschaft der Logik I, Quantität, 302f.).

erst der Meister.“[7] Und direkt auf den ersten Spruch lässt er den Ratschlag folgen: „Willst du dich am Ganzen erquicken, / So mußt du das Ganze im Kleinsten erblicken.“ Das wäre also jene Erfüllung, das sein Faust nach wildem Umgetriebensein gefunden hätte (wenn auch nur vermeintlich): Einheimatung im Eigenen, Selbst-Inkulturation, Kultivierung des Landes. Doch nicht von ungefähr besteht das Ziel nur in der Illusion des Blinden; es sollte obendrein, in entlarvendem Selbstwiderspruch, durch Enteignung, mit Gewaltsamkeit erreicht werden. Und das weder aus Übermut noch aus Versehen; wie anders als gewaltsam sollte der von sich her grenzenlose Ausgriff eingeschränkt werden können, um sich im gewünschten Maße zu runden?

1.3 Dreifache Vergötzung

Wählen wir für den Einstieg das Ich-Du-Verhältnis zur Veranschaulichung: „Das ist das Ungeheure in der Liebe, meine Teure, dass der Wille unendlich ist und die Ausführung beschränkt; dass die Sehnsucht grenzenlos ist und die Tat ein Sklave der Grenze.“[8] Zwischen der Ruhepause der Lust und dem Wunschtraum bleibender Ruhe der Glückseligkeit ist der Mensch in seiner geist-leiblichen Lebensmitte ‘exzentrisch’ (Helmut Plessner). Paul Ricœur:

> „Es ist bemerkenswert, daß das Selbst niemals gesichert ist: das dreifache Verlangen, in welchem es sich selbst sucht, wird nie ganz erfüllt [. . . So] ist das Herz von Haus aus das, was in mir unruhig ist. Wann werde ich genug haben? Wann wird meine Autorität genügend begründet sein? Wann werde ich genug

[7] (Goethe 1960, Das Sonett).
[8] (Shakespeare 1997, Troilus und Cressida, III, 2.).

> geschätzt, anerkannt sein? Wo ist in alldem die ‘Genüge’?“[9]

Ja, man muss sagen, dass eben diese Bewegtheit, der Überstieg selber gewollt wird. Die Menschlichkeit des Begehrens besteht gerade darin, Begehren nach Begehren zu sein. – In einem doppelten Sinn: einmal insofern zwischenmenschliches Verlangen nicht einfach nach dem andern verlangt, sondern nach dessen Verlangen, der Begehrende also sein Begehrt-werden begehrt – sodann insofern der Begehrende gerade das skizzierte eigene Begehren begehrt; der Liebende liebt nicht nur den Geliebten und dessen Liebe, sondern will und liebt auch sein eigenes Lieben – und dessen unendlichen Ausgriff. Demnach heißt die Frage der Unruhe nicht nur: wann werde ich genügend geliebt? sondern ebenso: wann liebe ich zur Genüge? Dies gänzlich un- oder vormoralisch, eher ästhetisch oder schlicht vital gemeint, darum auch ständig in der Gefahr, sich zu einer Frage bezüglich des anderen zu verwandeln: Entzündet er mich genug, vermag er es überhaupt? Die möglichen Auswege kann man vielleicht auf folgende drei Grundmöglichkeiten reduzieren: a) Verabsolutierung des konkreten Endlichen (M. Scheler: „Wer keinen Gott hat, hat wenigstens einen Götzen“[10]); b) Verabsolutierung des Wechsels, des Überstiegs (Hegels „schlechte Unendlichkeit“), quantitative Methode des „Sammelns“; c) Totalisierung des Absoluten, Abwertung des Endlichen zum bloßen Spiegel oder gar Köder des Absoluten.

a) Der erste Versuch lässt sich als „Idolisierung“ benennen, auch „Pseudoreligion“ wäre ein möglicher Name. Wenn nach konkreten Abgrenzungen gefragt wird, dann melden sich hier die

[9](Ricoeur 1971, S. 165).

[10](Scheler 2011, Schriften aus dem Nachlaß Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre, Bern 1957, 179-253: Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee, bes. 225f.); (Scheler 2011, Vom Ewigen im Menschen (1921), SGWV:261-264).

Schwierigkeiten bzgl. Krankheit und Gesundheit überhaupt.

Wo etwa verläuft die objektive Grenze zwischen Verliebtheit (Stendhal: „Kristallisation“) und Verfallenheit? Wie steht es mit dem Erfüllt- und „Besessensein“ von einer Idee? Mit dem Engagement für das Vaterland, die Nation, die Wissenschaft, den Sport, die Firma. . . ?

b) Die zweite Form könnte man teilweise als eine Sondergestalt der ersten behandeln (Don Juan wäre dann jemand, der die Liebe idolisiert; Hesses Goldmund idolisiert „die“ Frau, „Mutter Eva“, die er in den vielen Frauen sucht und findet). Doch steht im Vordergrund die „fallhafte“ Beliebigkeit der jeweils Einzelnen unter Don Giovannis „mille e tre“. Auch die verschiedenen Süchte hätten hier ihren Ort. Nicht zuletzt im Blick darauf, dass nur zu bald weniger Lust und Freude gesucht werden als die zeitweilige Stillung von Unlust und Schmerz. Statt um selbstvergessene Erkenntnis geht es darum, das erkannte Selbst zu vergessen.

c) So gesehen, geht die zweite Form schon in die dritte über. Als Formel für solche Gefangenschaft bietet sich ja die Devise „Um jeden Preis!“ an. Die hat nur einen vertretbaren Ort: in der Ethik. Das Böse nämlich, das Nein gegenüber Wahrheit und Liebe, darf um keinen Preis sein, koste es auch das Leben. Wird aber irgendwas oder -wer im Endlichen „um jeden Preis“ gewollt, „geht man“ zuletzt in jedem Fall „über Leichen“, deutlichst in (a) der ersten Form, wo es die Hindernisse trifft; aber nicht minder in (b) der zweiten, wo gerade umgekehrt die über alle Hindernisse weg Gesuchten selbst die Opfer bilden. Götzendienst ist tödlich; jedes Verfallensein zerstört. Eigens aber spreche ich die dritte Form an, weil hier nicht mehr ein Endliches verabsolutiert wird, weder ein einzelnes noch ein in vielen einzelnen gesuchtes Eines, sondern das Absolute selbst gemeint ist. Dies aber nicht *als* Absolutes (religiös gesprochen: Gott), sondern als „Götze“. D. h., es wird einerseits verendlicht, anderseits als solches absolut gesetzt. Und das meint der Begriff „Totalisierung“.

In Tat und Wahrheit ist das Absolute ja gerade die Möglichkeit = „Licht und Leben“ alles anderen, statt dass es mit diesem konkurrierte. (*Concursus divinus* bedeutet das Gegenteil von Konkurrenz. So ist Allmacht, und nur sie, der mögliche [Ab-]Grund endlicher Freiheit.[11]) Verendlicht man es indessen – jedes unserer Bilder von ihm ist endlich – und beansprucht nun statt für es selbst für dessen Verendlichung Absolutheit, dann läuft das auf totalitäre Verdrängung alles anderen hinaus. Der Name dieser Krankheit ist Fanatismus. Heute bevorzugt man die Bezeichnung „Fundamentalismus“. Und deren inflationärer Gebrauch macht bewusst, dass hier weitere Klärungen notwendig sind. Keineswegs jeder nämlich, der etwas auf Tod und Leben ernst nimmt, ist schon fundamentalistisch. Eben das aber wird behauptet: Den Fanatismusvorwurf zieht sich zu, wer überhaupt für (nicht nur „seine“) Wahrheit eintritt.[12] Der Totalisierung will man also mit der Leugnung des Absoluten begegnen, in „unbedingter Absage ans Unbedingte“. Dem „Um-jeden-Preis“ glaubt man nur dadurch wehren zu können, dass man für alles einen Preis postuliert.[13] Und eben das nun wiederum um jeden Preis – in fundamentalistischem Antifundamentalismus.

Ist der Mensch jedoch, wie erwogen, ein Wesen des Unendlichen, dann kann eine derartige Verendlichung von allem nicht gelingen. Verabsolutierungen schleichen sich wieder ein. Und sei es *modo negativo*: in der Missachtung von allem und jedem, herzloser Indolenz gegenüber Gutem wie Bösem, mit Interesse höchstens an Interessantem. Es ließe sich fragen, was schlimmer sei: die Flachheit des „letzten Menschen“, „unaustilgbar wie der Erd-

[11] (Siehe Kierkegaard 1953, 124f.).

[12] (Siehe Splett 1996, ‘Fünf gerade sein lassen’ oder ‘Der Wahrheit die Ehre’?, 45-56).

[13] Im Eingangspassus der Antrittsenzyklika von Papst Franziskus Lumen Fidei wird Justinus Martyr zitiert: „Niemals konnte jemand beobachtet werden, der bereit gewesen wäre, für seinen Glauben an die Sonne zu sterben.“

floh“ (Friedrich Nietzsche):

> „Man ist klug und weiß alles, was geschehen ist: so hat man kein Ende zu spotten. Man zankt sich noch, aber man versöhnt sich bald – sonst verdirbt es den Magen. Man hat sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht: aber man ehrt die Gesundheit. ‘Wir haben das Glück erfunden’ – sagen die letzten Menschen und blinzeln.“[14]

Oder Schrecklichkeiten, bis hin zum Kannibalismus, in die solche Selbstdomestikation immer wieder ausbricht.[15]

1.4 Antihumaner Humanismus?

Eine seinerzeit von Hans Urs von Balthasar vorgelegte Diagnose gilt m. E. nach wie vor. Unsere Zeit sei eine tragische Epoche; denn sie müsse „gleichzeitig beides einsehen: daß auf der Welt zuletzt nichts anderes sich verlohnt (weil nichts anderes da ist, wofür man sich einsetzen kann) als der Mensch – und daß der Mensch sich letztlich doch nicht lohnt.“[16] Dies erkläre „den offen oder verdeckt bittern, zynischen oder süßlich faden oder sanitären [. . .] Beigeschmack“ der verschiedenen Humanismen.

Erklärt es nicht auch die inzwischen gehäuften menschenfeindlichen Statements von Naturfreunden und Biophilen? Jeder sei käuflich; der Mensch, das Ungeziefer der Erde, ein Untier. . . Woher dieser bohrende Groll, die geradezu wollüstige Selbstabwertung und Herabsetzung des Menschen?[17] – Man weiß inzwischen, dass

[14] (Nietzsche 1988, Zarathustras Vorrede 5, KSA 4, 19f.).

[15] Nach Thomas von Aquin verlieren die Menschen sich in Ausschweifungen aus Mangel an Freude (Thomas 1982, De malo 11, 4).

[16] (Balthasar 1956, 206f.).

[17] Dostojewski sieht es als Konsequenz einer gottfernen Humanität. Zunächst empöre den Philanthropen seine Ohnmacht gegenüber dem Schick-

nicht nur Süchte zerstören, sondern ebenso umgekehrt der Selbstzerstörungswille sich als Sucht verkleidet. Es gibt nicht bloß den sozusagen naiven Weltdurst Don Juans, sondern auch – nach Verlust solcher Naivität – ein Sich-„Ärgern“ an der eigenen Endlichkeit, das dazu führt, sich selbst nichts zu gönnen.[18] Und diese Einstellung zerstört radikaler als unbeherrschter Genuss.

Eine Lösung des dramatischen Problems scheint mir nur in Richtung einer Vermittlung von Endlichkeit und Unendlichkeit möglich.

2 Wege in die Freiheit

2.1 Gültigkeit des Endlichen

Dazu hier die These, dass Endlichkeit nur dann akzeptiert werden kann, wenn sie in ihrer Begrenztheit als Ausdruck einer grenzenlosen Bejahung aufgefasst werden darf. Und eben das ist der Kern der Schöpfungsaussage, die in der Neuzeit auch unter den Christen fast vergessen worden ist: Das Endliche in seiner Endlichkeit ist gut, weil göttlich gewollt.

Damit wechsle ich jetzt nicht aus der Philosophie in die dogmatische Theologie. „Dogmatisch“, weil der Name „Theologie“

sal von Volk und Menschheit. Er fühle sich “stellvertretend für die ganze Menschheit gekränkt, und dem Gesetz der Reflexion der Ideen zufolge, tötet das in ihm seine Liebe zur Menschheit“, ja kann sie „in Haß verwandeln“ (Dostoevskij 1966, S. 268). Die Humanisten, meint er, stehen vor einem Dilemma. Den Menschen, die Menschheit, könne auf Dauer nur lieben, wer an die Unsterblichkeit der Menschenseele glaubt. Andererseits ist die Liebe zum Nebenmenschen kaum leichter. Der Starez Sosima gibt zu bedenken, „daß das Gesicht eines Menschen nicht selten diejenigen, welche im Lieben noch unerfahren sind, zu lieben hindere“ (Dostoevskij 1979, S. 384). – Das äußerste wäre dann, der Enttäuschung über den Schöpfer entsprungen (doch nicht nur daraus), der Haß auf Gott selbst.

[18](Kierkegaard 1959, Beilage über das Ärgernis, 68-71.).

durch Platon eingeführt worden ist, zunächst für eine philosophische Disziplin; erst im Hochmittelalter ersetzte er die bis dahin üblichen Titel „sacra lectura“ oder „doctrina“ für die kirchlichen Fächer. Wer den Glauben der drei Schöpfungsreligionen nicht teilt, ist gebeten, es als menschliche Theorie in Betracht und Erwägung zu ziehen. Diese Aussage verlangt indes noch nach Verdeutlichung. In welchem Sinn nämlich ist es gewollt? Wäre es dies im Dienst eines göttlichen Zweckes, dann wäre (erstens und grundlegend Gott nicht göttlich, weil bedürftig – was aber nicht zu unserem Thema gehört, zweitens sodann) das Endliche nicht in sich gut und als es selbst zu bejahen, sondern nur bezüglich seines Wozu: der Mensch ein geborener Sklave. – Göttlich gewollt wird etwas nur, wenn es um seiner selbst willen gewollt wird. Wenn es sich also freier Freigebigkeit verdankt. Und eben dies ist die Botschaft der Schöpfungsoffenbarung.[19]

So aber ist der Mensch nicht die Antwort auf eine Situation, die er sich selbst zur fraglichen macht, sondern auf eine Frage, die an ihn gestellt wird. Er hat auch in dem Sinn nicht das erste Wort, dass anfänglich er fragt – worauf dann Religion zu antworten versuchte (nach diversen Korrelationstheorien), sondern er erfährt sich angefragt und angerufen. Berufen zur Antwort. Darum ist die *condition humaine* fundamental eine sittliche Situation. Bei Immanuel Kant heißt das: „. . . also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.“[20] Für die Gegenwart wäre Emmanuel Levinas zu nennen (auf ihn kommen wir noch zurück).

2.2 Paradigma Zeitlichkeit

Auf unsere Frage hin sei das am „Inbegriff“ von Endlichkeitserfahrung gezeigt: an der Zeit. Hegel hat sie die für sich gesetzte

[19] (Ausführlich: Splett 1990, Kap. 6: Grundgesetz Freigebigkeit).

[20] (Kant 2003, GMS, Akademieausgabe IV, 447).

Negativität genannt.[21] Sie sei der „alles gebärende und seine Geburten zerstörende Chronos“ (§ 258). Es gilt darum, dass das Zeitliche „ist, indem es nicht ist, und nicht ist, indem es ist“.[22] Doch ist das die ganze Wahrheit? Zeit ist nicht einzig oder auch nur vordringlich *Ver*fließendes, das alsbald nicht mehr da ist. Erstlich fließt sie auf uns zu. Und in ihr gibt sich ein je uns (ge)währendes Sein-lassen. Zeit ist so, durch alle Abschiede hindurch, in allem Sorgen und Vergehen, „Zeit der Gnade“ (2 Kor 6,2). Von Stunde zu Stunde gegeben – kann sie doch keiner sich schaffen (nur eben sich für anderen „nehmen“, um das Geben fortzusetzen). Doch Zeit ist mehr als nur der Charakter meines oder auch unseres Werde-Wesens. Ihr Ursprung liegt vielmehr gerade im *Begegnungs*geschehen dieses Werdens. Wirklichkeit besagt, Gestalt zu haben, und Gestalt besteht nur in Konturen, also in Grenzen, wobei Grenze stets die Grenze von (mindestens) zweien ist (da man nicht an nichts grenzen kann). Solch konturierende Grenze besteht für Personen nicht als statisches Faktum, sondern allein als Vollzug; und Grenz-Vollzug ist Begegnung. Begegnung aber heißt Anruf – der Antwort frei-gibt, sie *erwarten* muss. Begegnung heißt, sich angerufen hören, antworten sollen.

Darin wird ursprünglich Zeit in ihren „drei Dimensionen“: da in der Begegnung von Ich und Du (ihrem Gegenwärts für einander) der An-Ruf, der sie wechselweise erweckt hat (ihre Herkunft), antwortheischend auf sie zu-kommt. Die Namen „Kairos“ und (schöner) „Augenblick“ sprechen in das Gemeinte. Bei Marcel Proust heißt es „wiedergefundene Zeit“; in einem nachgelassenen Gedicht Rainer Maria Rilkes „vollzählige Zeit“.[23]

All das meint nicht Flucht aus der Zeit und Erlösung von ihr, geschweige denn selbsttrügerischen Protest; es meint erlöste

[21] (Hegel 1992, § 257).
[22] (Hegel 1958, Zusatz zu § 448, Sämtl. Werke (Anm. 6) X, 322f.).
[23] (Rilke 1955, Perlen entrollen, II, 42).

Zeit. Zeit*losigkeit* wäre nach diesem Verständnis nämlich totales Alleinsein, gänzliche Verhältnislosigkeit. Und umgekehrt: Bezug zum anderen sagt Zeitlichkeit. Besonders Franz Rosenzweig hat das herausgearbeitet und dem zeitlos monologischen Ideal eines „kranken Menschenverstandes“ ein „neues Denken“ der Dialogik und Zeithaftigkeit gegenübergestellt.[24]

2.3 Annahme und Dank

Ist nun Zeit in dem bedachten Sinn gewährte Gabe, dann besteht das angemessene Verhalten ihr gegenüber in Annahme und Dank. Den Grundakt sich geschenkter Freiheit bildet die *Annahme seiner selbst.*[25] Das ist mehr als ethisches Verhalten, sagt Romano Guardini und hat recht; denn Ethos, wörtlich = der gewohnte Aufenthalt, geht erst aus solcher Selbstannahme hervor. Sie ihrerseits ist Glaube. „Glauben heißt hier, daß ich meine Endlichkeit aus der höchsten Instanz, aus dem Willen Gottes heraus verstehe“.[26]

Annahme seiner selbst im Heimischwerden bei sich, darin man sich als annehmbar erfährt, geschieht in „dreistelligem“ Bezug; das heißt, es geht nicht bloß (zweistellig) um ein Ich in Beziehung auf sich, wobei das Subjekt mit sich als Objekt befasst ist, in Selbstfindung, zu Selbstverwirklichung, gar der Herstellung seiner selbst; vielmehr verhält sich der Mensch hier im Selbst-Verhältnis dazu, *dass* es ihn gibt. Er bezieht sich auf den Grund, von woher es ihn gibt: so dass dies „es“ durch „Er“ zu ersetzen ist: Er verhält sich zum Gründenden, der ihn gibt – ihm selbst und anderen. Dass sich hier ein Problem auftut für Menschen, die den Grund nicht personal denken wollen oder können, ist mir bewusst. Bewegend und bedenkenswert finde ich die Notiz Elias

[24] (Rosenzweig 1964); (Rosenzweig 1937).
[25] (Guardini 1960).
[26] (Guardini 1960, S. 16).

Canettis: „Das Schwerste für den, der an Gott nicht glaubt: daß er niemanden hat, dem er danken kann.“[27] Immerhin liest man von Seinsgehorsam, Lebensdankbarkeit und Liebe zum Schicksal („amor fati“).[28]

„Annahme“ zeigt sich als Grundvollzug von Dank (wie Selbstablehnung Undankbarkeit wäre): fundamentaler Lebensvollzug eines Wesens, das sich nicht selber schafft, sondern sich einem Ursprung verdankt. *Glaube* erscheint als jenes Verständnis der eigenen *Herkunft*, das sie als „Gerufensein“ begreift, so dass das Erwachen zum Wort als *Antwort* gelebt wird.

Denn zwar kann das Geschöpf nicht gefragt werden, ob es sein wolle. Aber die Schöpfungsbotschaft besagt, dass nichts und niemand ungerufen da sei. Was immer Menschen sagen mögen, grundsätzlich gilt, dass keine und keiner „passiert“, sondern jede und jeder gewollt ist: Datum im Wortsinn = Gabe.

Die Frage ist, ob Menschen das zu glauben vermögen – und was Menschen dazu beizutragen haben, dass Menschen dies können. Dann aber gilt, dass bei einer Gabe vor ihrem Was ihr Dass bestimmend ist. Das kommt hier zur Sprache, weil als ein Einwand gegen den Schöpfungsgedanken mitunter die These begegnet, eine unvollkommene Schöpfung könne nicht das Werk eines vollkommenen Absoluten sein. Das, muss Ich gestehen, ist mir unverständlich. Einen Gott kann selbst Allmacht nicht schaffen, weil das selbstwidersprüchlich wäre wie ein viereckiger Kreis.[29] Schöpfung kann nur begrenzt und endlich sein (wenngleich vielleicht

[27] (Canetti 1990, S. 126).

[28] Am 9.2.1922 schreibt Rilke, nach dem „Sturm“ der Elegien-Vollendung, an A. Kippenberg: „Ich bin hinausgegangen, in den kalten Mondschein und habe das kleine Muzot gestreichelt wie ein großes Tier –, die alten Mauern, die mirs gewährt haben.“ (Rilke 1950, S. 741).

[29] Das Christentum, dessen Kern der Glaube an einen dreieinigen Gott ist, formuliert darum in seinem Glaubensbekenntnis zum Hervorgang der zweiten Person, des Logos: „genitum, non factum – gezeugt, nicht geschaffen (gemacht).“

nicht unbedingt zeithaft-endlich). Entweder also dürfte/könnte es überhaupt keine geben – oder in solch unumgänglich endlichen Zuwendungen kann sich gleichwohl unendliche, unbedingte Zuwendung „verkörpern“, besser: verleiblichen, inkarnieren.

Schöpfung ist in ganz wörtlichem, überhaupt nicht „erbaulichem“ Sinn Ereignis von Liebe; denn sie besagt 1. Ruf in Sein und Leben, 2. dies um willen des Geschöpfes selbst.[30] Darum ruft sie zu gemäßer *Antwort*: Dankbarkeit. Nach Franz von Baader bedeutet Dank, „die Präsenz des Gebers in der Gabe anerkennen“.[31]

Rosenzweig schreibt so zum Paradox des Liebesgebots in der biblischen Tradition, kein Dritter könne derlei gebieten oder erzwingen.

> „Nur der Liebende, aber er auch wirklich, kann sprechen und spricht: Liebe mich. In seinem Munde ist das Gebot der Liebe kein fremdes Gebot, sondern nichts als die Stimme der Liebe selber. Die Liebe des Liebenden hat gar kein anderes Wort sich zu äußern als das Gebot.“[32]

2.4 Vertrauen und Hoffnung

Der Dank nun wäre keiner, wenn er – sich auf das Gestern beschränkend – mit dem Heute endete. Er meint vielmehr die Zukunft mit. Und das unter doppelter Rücksicht. Einmal gilt er ja

[30] H. Arendt hat in ihrer Dissertation – und so noch in ihrem letzten unvollendeten Werk – Liebe auf den Begriff gebracht, betont: „volo, ut sis – ich will, dass du seiest.“ (Arendt 1979, S. 102).

[31] (Baader 1963, S. IX, 387).

[32] (Rosenzweig 1954, S. II, 114). Schlichter gesagt verlangt Gerechtigkeit, dass Liebe als Liebe erkannt und anerkannt werde. Dazu aber bedarf es des Blicks der Liebe; anders gesehen erscheint Liebe unvermeidlich als Auf- und Zudringlichkeit, Bemächtigungswille. . .

nicht bloß der Gabe, sondern dem Geben und darin dem Sich-Geben des Gebers, seiner „Präsenz, dem (Für-mich-) Da-sein. Darum heißt die Zukunftsgestalt von Dankbarkeit Hoffnung. Sodann hat mich darin ein Gebot, ein Anspruch getroffen. Angerufene Freiheit, die sich als Gabe erhält, hat sich zugleich als ihre Aufgabe empfangen, und zwar so, dass eben dies Annehmen ihrer, Übernahme und Erfüllung der gestellten Aufgabe, nicht einfach aus Eigenem zu leisten ist. So wird nachvollziehbar, dass der Aquinate schreibt, die Hoffnung spreche sich aus in der Bitte.[33]

Der Dankende bittet also mitnichten deshalb, weil er meint, seinen Gott zu weiteren Gaben erst noch nötigen zu müssen, sondern im Gegenteil, um die Freiheit seiner Gabe zu bekennen, die allein in solchem Bekenntnis als das entgegengenommen wird, was sie ist. Folgeleistung wie Bitte sind in ihrer Doppelheit die Weise, wie Dankbarkeit sich in der Zeit verwirklicht. In beidem bezeugt sie die Absolutheit, die Göttlichkeit des erfahrenen Anrufs, den man nie „hinter sich" bringt, der vielmehr stets neu auf uns zukommt und uns immer neu uns anheimgibt.

2.5 Gelebte Präsenz

In derart verdankter Herkunft und gewährter Zukunftshoffnung sieht der Mensch sich schließlich zu erfüllter Gegenwärtigkeit befreit. Er muss die Vergangenheit nicht fliehen, auch nicht die der Schuld, weil sie im göttlichen Erbarmen aufbewahrt ist. – Woher weiß er das? Aus der Erfahrung, immer noch, nach wie vor, des Anspruchs gewürdigt zu werden, der Wahrheit die Ehre zu geben und Menschlichkeit zu üben.

1. Und eben darin spricht sich ihm die Zukunft zu: kommt auf ihn zu, was zu tun ist. Dazu gilt es, ungeteilt und selbsteinig

[33] (Thomas 1895-1897-1899, II^{a}-IIae q. 17 a. 4 arg. 3) „petitio est interpretativa spei".

präsent zu sein. Zu sich selber freigegeben, ist er gleichzeitig und tiefer von sich, von der Sorge-Angst um sich befreit.

Nicht der Beter, hieß es, nötigt Gott. Aber Gott nötigt ihn. Damit soll der zuvor schon genannte Denker aus Litauen: E. Levinas das Wort erhalten. Von den Grenzen unseres Seins und Habens sind wir ausgegangen. Aus der Erfahrung der Schoa sieht er das Judentum als „Religion für Erwachsene": „Ein Gott für Erwachsene manifestiert sich gerade durch die Leere des kindlichen Himmels."[34] Und von diesem Gott schreibt Levinas: „Er überhäuft mich nicht mit Gütern, sondern drängt mich zur Güte, die besser ist als alle Güter, die wir erhalten können."[35] Güte aber bedeutet: Präsenz, dasein für jemand, in Achtsamkeit für seine Fragen, zur Antwort in Tat und Wahrheit bereit. Levinas zeigt, dass zur moralischen Verantwortung wir uns nicht etwa erst entschließen müssten; dass sie uns vielmehr je schon auferlegt ist, so dass jede Ausflucht „Fahnenflucht" wäre. Tatsächlich macht dieses Beanspruchtsein, vor allem Ja oder auch Nein dazu, vor allem Tun, das Sein des freien Menschen aus. Darum schreibt Levinas (wie zur Bestätigung unseres Einsatzes bei der Schöpfung): „Vielleicht kann in dieser Perspektive des Vor-Ursprünglichen, die von der unzurückweisbaren Verantwortung für die anderen [. . .] geöffnet wird, von der *creatio ex nihilo* gesprochen werden."[36]

2. Den Einwand, der hier zu erwarten ist, macht Levinas selbst sich: „Sich der Verantwortung nicht entziehen zu können, ist das nicht Knechtschaft? (ebd.)" Es ist dies nicht. Denn wo wäre hier ein knechtender Herr und ihm gegenüber ein zu knechtender oder geknechteter Knecht?

Was hier herrscht, ist das Gute. Es wurde, wie gesagt, nicht erst gewählt, weil es dazu gar keine Zeit und Distanz gab; der-

[34] (Lévinas 1992b, 21-41 u. 110).

[35] (Lévinas 1981, 106f.), – „Il ne me comble pas de biens, mais m'astreint à la bonté, meilleure que les biens à recevoir." (Lévinas 1982, S. 114).

[36] (Lévinas 1989, 61-83 (Humanismus und Anarchie), 78; Fahnenflucht: 74.).

art, dass zu keiner Zeit das Ich noch eigens hätte „geknechtet“ werden müssen. Wir kennen ähnliches bei den Naturbedingtheiten der Existenz. Doch fehlt hier der Abstand in anderer Weise als dort. Solche Determinationen (Räumlichkeit oder Geschichtlichkeit beispielsweise) liegen, als Seins-Bedingungen endlichen Daseins, durchaus jenseits von Freiheit und Knechtschaft. Man denke etwa an Kants Beispiel von der Luft als Vorbedingung für den Flug der Taube.[37] Dass der Vogel wie der Schwerkraft dem Luft-Widerstand „unterworfen“ ist, kann man nicht Knechtschaft nennen, weil ohne dies Fliegen unmöglich würde.

Dem Guten aber sieht sich das Subjekt nicht bloß tatsächlich unterworfen; es ist vom Guten derart „ergriffen“, dass es sich darin zugleich als erwählt und im Gehorsam als (von sich) befreit erfährt. – Wenn wir nein sagen wollen, bringt uns das nicht bloß in Widerspruch zum erweckenden Anspruch, sondern zugleich stets auch in Widerspruch zu uns selbst (zu unserem „besseren Ich“), zu unserem je schon gesprochenen Ja gegenüber dem Anspruch. Der Anruf weckt mich zu meinem unersetzlichen Dasein als (nicht [ein] Ich, sondern) ich. Ich bin ge- und erwählt: „bei meinem Namen gerufen“ – nicht als hätte ich den schon vorher gehabt, um bei ihm gerufen werden zu können. Vorher gab es ihn so wenig wie mich. Darum war von Schöpfung die Rede.

3. Das Hier und Jetzt dieses Geschehens nun hat zwei Dimensionen, die man als horizontale und vertikale beschreiben könnte. Horizontal ist es die „Pro-Existenz“ gelebter Güte angesichts des „nackten Gesichts“, wie es Levinas nennt,[38] dessen Hungerblick dem Esser das Brot aus den Zähnen reißt.[39] Vertikal ist es

[37] (Kant 2003, KrV, B 8f.).

[38] (Lévinas 1986, S. 64-71).

[39] (Lévinas 1992a, S. 64-71). (Marginalzählung des Originals (Lévinas 1978, 71, 81... besonders massiv 99): „das Sich-selbst-Entrissen-werden-zugunsten-eines-Anderen-in-einem-den-eigenen-Bissen-Brot-dem-Anderen-Geben“ (l’être-arraché-à-soi-pour-un-autre-dans-le-donner-à-l’autre-le-pain-de-sa-

die Antwort an (ich formuliere bewusst abstrakt) das „Wovonher seines „Unbedingt Gut-sein-Sollen(-Dürfen)s“. Gott kommt für Levinas ins Denken in der ethischen Situation: im „me voici – hier bin ich“ des Beanspruchten. So aber wird sein Dasein zum (herrlichen) Zeugnis der Herrlichkeit.[40]

3 Resümee

Was jetzt etwas pathetisch und feierlich klang, führt nur vor, was im Alltag getan und gelebt werden will.[41] Der reife Mensch tut – im „Alltagsgeschäft“ – seine Pflicht. Und dies Geschäft ist keineswegs bloß sein Beruf. Denn angesprochen, zur Antwort gerufen, zum Einsatz berufen wird man immerfort. In diesem Sinn hat Karl Rahner den Christen von heute und morgen auf den Alltag verwiesen, und zwar gerade im Kontext seines (allzu?) vielgenannten Worts vom *Mystiker* als dem Christen der Zukunft.[42] Der Alltag ist

> „der Raum des Glaubens, die Schule der Nüchternheit, die Einübung der Geduld, die heilsame Entlarvung der großen Worte und der unechten Ideale, die stille Gelegenheit, wahrhaft zu lieben und getreu zu sein, die Bewährung der Sachlichkeit, die der Same der letzten Weisheit ist.“[43]

Eine so gelebte Ethik aber ist, sagt Levinas, nicht bloße „Folge der Gottesschau, sie ist diese Schau selbst [. . .] eine Optik [. . .]

---

bouche).

[40] (Lévinas 1986, Anm. 34; Anm. 37, 80-86).

[41] Um wenigstens im Ansatz die philosophische Grundsätzlichkeit zu konkretisieren.

[42] (Rahner 1966, Frömmigkeit früher und heute: 22).

[43] (Rahner 1964, S. 8).

Gott kennen heißt wissen, was zu tun ist.“[44] Rahner nennt die kleinen Dinge Wassertropfen, „in denen sich der ganze Himmel spiegelt“.[45]

„Wenn wir losgelassen haben und uns nicht mehr selbst gehören[...], fangen wir an, in der Welt Gottes selbst, des Gottes der Gnade und des ewigen Lebens zu leben.“[46]

Sich wirklich, unverkürzt, dem widmen, was es gibt, besagt, sich Dem zu widmen, der es uns gibt. Zeigt religiöse Praxis sich ernsthaft als sittlich, so Sittlichkeit sich als religiös: Der Dank wird tätig und das Handeln (Ant-)Wort. Derart im „Atem“-Wechsel *leben* Dank und Hoffnung: als Gehorsam sowohl wie als auf-hörende Zukehr.[47] Und diese Anerkennung wird schließlich zum Lob- und Dank-Bekenntnis *ob des Danks*.[48]

Statt uns ein quälendes Rätsel zu sein, sind wir im Geheimnis (dem Wortsinn gemäß: Ge-heim-nis) daheim.

[44] (Lévinas 1992b, S. 29).

[45] (Rahner 1964, S. 9).

[46] (Rahner 1964, S. 31).

[47] Siehe – Lk 10,39-42 – Maria und Martha, in der Deutung durch Meister Eckhart, wonach sich Martha nicht über Maria beschwert, sondern Jesus bittet, ihr auch zu dem Stand zu verhelfen, den sie schon erreicht hat: kontemplativ in der Aktivität zu sein.

[48] Jedenfalls kann man mit Y. Leibowitz (1984, S. 115) den Lobpreis des „Gottes der Danksagungen“ im *Schemone Esre* Achtzehngebet: (Bamberger 1960, S. 46) so lesen (statt der üblichen Übersetzung: „dem Dank gebührt“). (Leibowitz 1984, S. 29).

4 Literaturverzeichnis

Arendt, Hannah (1979). *Vom Leben des Geistes. Das Wollen*. Bd. 2. München: Piper.

Baader, Franz von (1963). *Sämtliche Werke*. Aalen: Scientia.

Bachmann, Ingeborg Bachmann Ingeborg Bachmann Ingeborg Piper Klaus (1978). *An die Sonne: Aria I. - Freies Geleit. Drei Gedichte*. Bd. 1. München: Piper.

Balthasar, Hans Urs von (1956). *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*. Wien: Herold.

Bamberger, Selig (1960). *Siddûr Sefat emet*. Basel: Goldschmidt.

Canetti, Elias (1990). *Das Geheimherz der Uhr: Aufzeichnungen, 1973-1985*. Frankfurt am Main: Fischer.

Dostoevskij, Fedor M. (1966). *Tagebuch eines Schriftstellers*. Darmstadt: Wiss. Buchges.

– (1979). *Die Brüder Karamasoff*. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges.

Goethe, Johann Wolfgang von (1960). *Gedichte*. Hrsg. von Bernt von Heiseler. Bd. 1. Gesammelte Werke in sieben Bänden. Gütersloh: S. Mohn.

Goethe, Johann Wolfgang (1965). *Poetische Werke*. Bd. 1. Berlin, Weimar: Aufbau-Verlag.

Guardini, Romano (1960). *Die Annahme seiner Selbst*. Würzburg: Werkbund-Verl.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1927). *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Hermann Glockner. Stuttgart: F. Frommann.

– (1958). *Sämtliche Werke*. Stuttgart: F. Froman.

– (1992). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Hamburg: Felix Meiner.

Kant, Immanuel (2003). *Kant im Kontext II*. Komplettausg. 2003, 4., erhebl. verm. und neu durchges. Aufl. Literatur im Kontext auf CD-ROM. Berlin: Worm InfoSoftWare.

Kierkegaard, Søren (1953). *Die Tagebücher, 1834-1855*. Hrsg. von Haecker Theodor. München: Kösel-Verlag.

– (1959). *Die Krankheit zum Tode - Furcht und Zittern*. Frankfurt am Main: Fischer Bücherei.

Leibowitz, Yeshayahu (1984). *Vorträge über die Sprüche der Vater: auf den Spuren des Maimonides*. Obertshausen: Context-Verlag.

Lévinas, Emmanuel (1978). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: M. Nijhoff.

– (1981). „Gott nennen: phänomenologische Zugänge“. In: Hrsg. von Bernhard Casper. Freiburg; München: Alber, S. 81–123.
– (1982). *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: J. Vrin.
– (1989). *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Meiner.
– (1992a). *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg (Breisgau); München: Alber.
– (1992b). *Schwierige Freiheit: Versuch über das Judentum*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag.
Lévinas Emmanuel, Schmidt Dorothea (1986). *Ethik und Unendliches: Gespräche mit Philippe Nemo*. Hrsg. von Peter Engelmann. Graz: Böhlau.
Nietzsche, Friedrich (1988). *Also sprach Zarathustra I-IV*. Bd. KSK 4. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA). München; Berlin; New York: Deutscher Taschenbuch Verlag; De Gruyter.
– (2007). *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. Bd. KSK 5. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA). München: Dt. Taschenbuch-Verl.
Pope, Alexander (1856). *The poetical works of Alexander Popev*. Bd. 1. Edinburgh: J. Nichol.
Rahner, Karl (1964). *Alltägliche Dinge*. Einsiedeln: Benziger.
– (1966). *Zur Theologie des Geistlichen Lebens*. Bd. VII. Einsiedeln: Benziger.
Ricoeur, Paul (1971). *Die Fehlbarkeit des Menschen: Phänomenologie der Schuld I*. Freiburg: K. Alber.
Rilke, Rainer Maria (1950). *Briefe*. Hrsg. von Karl Rilke-Archiv Sieber-Rilke Ruth Altheim. Wiesbaden: Insel Verlag.
– (1955). *Sämtliche Werke*. Wiesbaden: Insel-Verlag.
Rosenzweig, Franz (1937). „Das neue Denken“. In: *Kleinere Schriften*. Berlin: Schocken, S. 373–398.
– (1954). *Die Bahn oder die allzeiterneuerte Welt*. Bd. 2. Der Stern der Erlösung. Heidelberg: Schneider.
– (1964). *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*. Düsseldorf: J. Melzer.
Scheler, Max (2011). *Scheler im Kontext, Gesammelte Werke und Nachgelassenes - Volltextretrievalsystem ViewLit Professional*. 1. Aufl. Literatur im Kontext auf CD-ROM. Berlin: Karsten Worm - InfoSoftWare.
Shakespeare, William (1997). *The Riverside Shakespeare*. 2nd. Boston, Mass.: Houghton Mifflin.

Splett, Jörg (1990). *Leben als Mit-Sein: vom trinitarisch Menschlichen*. Frankfurt am Main: J. Knecht.

– (1996). *Denken vor Gott: Philosophie als Wahrheits-Liebe*. Frankfurt am Main: Knecht.

– (1999). „Sucht als Gefahr endlicher Freiheit“. In: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 4.45, S. 259–269.

– (2010). „‘Ich bin nicht frei!’ Kann man die eigene Freiheit leugnen?“ In: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 56.3, S. 271–283.

Thomas, von Aquin (1895-1897-1899). *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita. Secunda secundae Summae theologiae*. Hrsg. von Zigliara Tommaso M. Cajetan Thomas Sylvestris Franciscus. Bd. 8-10. Romae: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide.

– (1982). *Quaestiones disputatae de malo*. Roma: Commissio Leonina.